

Edmund Morawiec

Uwagi o scholstycznym nurcie filozofii w średniowieczu

Łódzkie Studia Teologiczne 8, 119-138

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC CSSR
Akademia Teologii Katolickiej
Warszawa

UWAGI O SCHOLASTYCZNYM NURCIE FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

UWAGI WSTĘPNE

Jest oczywistym faktem, że epoka średniowiecza nie jest pod względem strukturalnym jednolita. Owa niejednorodność wyraża się w wielorakości postaw ludzkich, sposobów myślenia oraz w różnych podejściach w dziedzinie wiedzy ludzkiej, nie wyłączając filozofii i teologii. Istotne dla średniowiecza ludzkie postawy nie mają charakteru statycznego, ale dynamiczny – podlegają prawom rozwoju. Rozwojowi towarzyszą przeróżne zmiany, innowacje, ścieranie się wzajemne, a w związku z tym zwycięstwa i pokonania. Zjawisko wielorakości i dynamizmu daje się stwierdzić prawie w każdej dziedzinie kultury tego okresu. Szczególnie zaznacza się to w dziedzinie życia intelektualnego, w którym zauważa się takie chociażby prądy myślowe, świadczące o tym zjawisku, jak: racjonalizm, empiryzm czy mistycyzm. Prądy te nie były obojętne pozostałym dziedzinom życia intelektualnego człowieka epoki średniowiecza, znalazły tam zwoje wyraźne odzwierciedlenie.

Na przestrzeni tysiąca lat trwania epoki średniowiecza, kultura umysłowa, a w niej także filozofia i teologia przybierały przeróżne formy, a wśród różnych form wytworzyła się forma filozofii, którą określa się nazwą „filozofia scholastyczna”. W ramach tysiąclecia zajęła ona około trzysta lat. Średniowieczna filozofia to więc nie tylko scholastyka, chociaż niekiedy tak sądzono, zwłaszcza gdy poddawano ją ocenie, ale także filozofia o postaciach nie scholastycznych. Słusznie jednak podkreśla się, że nurt filozofii scholastycznej jest „szczytowym okazem średniowiecznej kultury umysłowej”. W niniejszych uwagach, pragnie się ukazać specyfikę tego nurtu w relacji do tych nurtów filozofii, które nie mieszczą się w nurcie scholastycznym w epoce średniowiecza. Równocześnie ukaże się, że specyfika jednego i drugiego nurtu filozofii stanowi naturalne następstwo elementu kulturotwórczego, który zdaje się ostateczną racją wydzielenia epoki średniowiecznej od epok pozostałych, a którym jest chrześcijaństwo z całą swoją treścią.

W ten sposób podjęte zadanie urzeczywistni się w trzech dopełniających się częściach: ukazaniu charakteru epoki średniowiecza i podstaw jej wyróżnienia od innych epok dziejów myśli ludzkiej, przedstawieniu charakterystycznych cech koncepcji filozofii nurtu scholastycznego oraz zaprezentowaniu rozumienia filozofii w średniowieczu poza nurtem scholastycznym.

1. GRANICE EPOKI ŚREDNIOWIECZA I PODSTAWY JEJ WYRÓŻNIENIA

Ustalenie granic poszczególnych epok kultury w ogóle, czy też określonych jej dziedzin, nie jest łatwo dokonać. Ogólnie przyjmuje się, że w przypadku epoki średniowiecza, początek tej epoki wyznacza historyczna data upadku Rzymu, a więc 476 rok. Jest to data obalenia ostatniego cesarza rzymskiego¹. Bardzo wczesny historyk filozofii Cellariusz, w dziele pt. *Historia universalis [...] in antiquam, medii aevi et novam divisa*, jako granicę początku średniowiecza przyjął wstąpienie na tron Konstantyna Wielkiego w 306 r., a granicę końca zdobycie Konstantynopola przez Turków 1453 r. J. Pieper zdaje się za taką datę uważać 529 r., w którym na mocy edyktu chrześcijańskiego cesarza Justyniana w Atenach zostaje zamknięta Akademia Platońska, istniejąca w tym mieście pod tą samą nazwą przez dziewięćset lat. W tym samym roku św. Benedykt zakłada klasztor i szkołę na Monte Cassino. Wówczas to – zdaniem autora – zauważa się zetknięcie dwóch epok, epoki starożytności i rozpoczęcia się nowej epoki, którą nazwano „średniowieczem”². Wspomnianą datę można interpretować symbolicznie, lecz nie czyni się tego zazwyczaj bez jakiegoś uzasadnienia. Zakłada się tu relację „odpowiedniości” między treścią symbolu a treścią przedmiotu symbolizowanego. Na treść tę składają się pewne określone zdarzenia, natury być może ogólniejszej niż zdarzenia z zakresu filozofii czy nauki.

Po raz pierwszy słowa „średniowiecze” użył w 1469 r. znany humanista Giovanni Andrea. W XVII w. jest ono już powszechnie używane³. Ch. Dawson uważa, że termin „średniowieczny” ukuty został przez poreniesansowych uczonych na określenie luki między dwoma okresami pozytywnych osiągnięć, które uważano za jedynie godne uwagi człowieka wykształconego klasyczną cywilizacją Grecji i Rzymu oraz cywilizacją nowożytnej Europy⁴. Wedle ich przekonania średniowiecze, to wieki „pośrednie” między starożytnością a nowożytnością. Chce się przez to powiedzieć, że to, co się liczy w kulturze europejskiej, to jedynie to, co stanowi epokę starożytności i nowożytności. Wieki składające się na epokę średniowiecza uznano się za „średnie”, czyli takie, w których dostrzegło się

¹ Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, s. 9.

² Por. J. Pieper, *Scholastyka. Podstawowe zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 11.

³ Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 9.

⁴ Por. Ch. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1966, s. 7.

jakąś jedynie przejściowość⁵. Zaznaczyć jednak trzeba, że ta aksjologiczna charakterystyka, o negatywnym wydźwięku, epoki średniowiecza i zawartej w niej filozofii nie powstała bez udziału uprzedniej nie wolnej od pewnych uprzedzeń ideologicznych, merytorycznej analizy tych epok.

Mówiąc o granicach epoki średniowiecza, zwykle podkreśla się, że powstanie epoki średniowiecza poprzedza upadek greckiej kultury, okresy wrzenia społecznego i wędrowka ludów⁶. Ale podkreśla się także, że upadek kultury greckiej nie jest atrybutem kultury greckiej, nie jest zmianą „przypadłościową” tej kultury, lecz zmianą wręcz „substancjalną”, przy założeniu że dosłownie zinterpretuje się słowo „upadek”. Zgodnie z sensem tego słowa miejsce kultury greckiej zajęła kultura nie utożsamiająca się z tą, która przed wspomnianymi datami występowała. Upadek kultury przedśredniowiecznej słusznie upatruje się w pewnych naturalnych wydarzeniach historycznych, zachodzących w obrębie samej rzeczywistości historycznej. Upatruje się go w długotrwałych okresach wrzenia społecznego, wędrowkach ludów oraz we wszelkich zjawiskach towarzyszących tym wydarzeniom. Ale mówi się też, że istotnym, historycznym wydarzeniem tłumaczącym upadek kultury przedśredniowiecznej i powstanie nowej kultury – średniowiecznej, było pojawienie się chrześcijaństwa wraz z całą swoją treścią⁷. Mając na uwadze samą naturę kultury, a przynajmniej pewną jej interpretację, następnie jej genezę, można przyjąć tezę, że od momentu pojawienia się chrześcijaństwa zaczyna się tworzyć nowa kultura we wszystkich jej warstwach⁸. Chrześcijaństwo wśród wydarzeń historycznych odegrało zasadniczą, a może nawet istotną rolę w przemianie kultury starożytnej Europy. Towarzysząca chrześcijaństwu „nauka” oraz wyrosła na niej najpierw doktryna, a następnie filozofia, nie mogły nie odegrać istotnej roli w przemianie kultury ówczesnej Europy, która to przemiana objawiła się ostatecznie w upadku kultury starożytnej i powstaniu, jeśli nie nowej, to przynajmniej różnej od starożytnej.

Za istotny moment kulturotwórczy chrześcijaństwa uważa się „naukę” zawartą w Ewangelii, a nade wszystko zawartą w niej myśl, że „prawda” dotycząca świata i pozycji człowieka w świecie jest nieporównywalna z żadnym ludzkim poznaniem i „rozumieniem” człowieka i jego pozycji w świecie. Wyinterpretowanie tej myśli stało się z czasem integralną „częścią” chrześcijańskiej, ludzkiej świadomości i wyznaczało u ówczesnego człowieka wychowanego na kulturze grecko-rzymskiej, proporcjonalny do mieszczącej się w niej treści, „sposób myślenia”. Odbiegał on od grecko-rzymskiego sposobu myślenia, a w konsekwencji wyznaczył proporcjonalny do tej myśli sposób działania. Przyjmuje się takie stanowisko, sądzi się tu bowiem, że sposób myślenia człowieka, jest najbliższą „za-

⁵ Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 353.

⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 1, s. 238.

⁷ Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 12–13.

⁸ Por. tamże, s. 11.

sadą” warunkującą wygląd każdej kultury, którą daje się wyróżnić w ciągu wieków, jest bowiem zasadą kierującą zwykle całą pragmatyką człowieka, niezależnie od tego, w jakiej człowiek epoce żyje i tworzy. „Nauka” chrześcijańska, z całą swoją zawartością, stała się „siłą” nadającą kierunek rozwoju ludzkim dziedzinom życia konstytuującym kulturę jako całość, a w ten sposób stała się czynnikiem rozsadzającym, przemieniającym kulturę, do której się dostawała. Dotychczasowy starożytny świat kultury, wyrażający się we właściwym sobie rozumieniu świata i pozycji człowieka w świecie, zdobyty i uzasadniony w poznaniu na drogach naturalnych, był z konieczności zestawiany ze światem kultury, również wyrażającym się we właściwym sobie rozumieniu świata i pozycji człowieka w świecie, ale zdobytym i uzasadnionym poznaniem, wprawdzie naturalnym, to jednak „wzmocnionym” poza naturalnymi źródłami poznawczymi. Inaczej mówiąc, grecki, naturalny „sposób myślenia” przeobrażał się w „sposób myślenia”, który wyrastał przy znacznym udziale nauki zawartej w Ewangelii, a więc nauki zdobytej na innej drodze niż droga naturalna.

Zawarta w chrześcijańskiej nauce myśl, że „prawda” dotycząca świata i człowieka jest nieporównywalna pod względem wartości z żadnym ludzkim poznaniem i „rozumieniem” człowieka i świata, wyznaczyła w pewnym stopniu w dziedzinie poznania, „nowe” pole badania, a przez to nowe cele poznawcze. Tym „nowym” polem stały się prawdy dane człowiekowi na drodze wiary wziętej przedmiotowo, dane w drodze autorytetu kogoś innego niż ludzki rozum. Mówi się tu o „nowym polu badania”, a w celu uściślenia dodać należy, że wyrażenie „nowe” odnosi się do pola badania w punkcie wyjścia, a więc pola, które stanowi wręcz metodologiczną podstawę „nowej” naturalnej wiedzy o świecie, człowieku i Bogu jako podstawowej do tworzenia się całej ludzkiej pragmatyki, a więc i kultury.

Pełniejsza realizacja nowego pola badawczego, genetycznie wiążącego się z chrześcijańską religią objawioną, czekała kilka wieków na to, aby mogła wydać owoce w postaci zasadniczych przekształceń najpierw w samym człowieku, a w konsekwencji w jego twórczości. Droga prowadząca do jej uwyrażenia się w szeroko pojętej kulturze, to droga dokonujących się przy jej udziale przekształceń, to innymi słowy proces przełamywania sposobu myślenia i postaw działania człowieka starożytnego. Trzeba było po prostu czekać wieki, aby jej rezultaty objęły taki zakres powierzchni Europy i w takim stopniu, by można było z łatwością dostrzec je, jako ludzkie twory, charakterem swym odbiegające od tworów konstytuujących starożytną epokę Europy.

Wyróżnia się trzy fazy tej realizacji i dla każdej z nich w przybliżeniu można byłoby określić przestrzeń czasową. Pierwszą z nich byłoby „położenie” nowej religii w zastanej, starej kulturze. Fakt ten – jak wiemy – miał miejsce w historii rozwoju europejskiej kultury i spowodował określone reakcje sprzeciwu. Niemniej sytuacja sprzeciwu pozytywnie oddziaływała na fakt realizacji treści zawartej w religii chrześcijańskiej i nie osłabiła przekonania, iż treści zawarte w wyznawa-

nej religii chrześcijańskiej są nieporównywalne z żadną ludzką prawdą i, że jako takie winny kierować działalnością człowieka we wszystkich jej wymiarach. Po prostu nowa religia z całą swoją treścią teoretyczną w jakimś stopniu została zaakceptowana, a przez to zaakceptowanie nastąpiły pierwsze przekształcenia ujawniające się w samym człowieku i jego twórczości, które stanowiły już kulturę chrześcijańską. Nie była to jeszcze kultura okresu średniowiecza.

Za drugą fazę tworzenia się kultury epoki średniowiecza uważa się wejście nowej religii wraz z już ukształtowaną w jakimś stopniu kulturą chrześcijańską w kulturę świata barbarzyńskiego, który miał własne tradycje kulturowe i własne organizacje oraz instytucje społeczne. I w tej fazie, podobnie jak w poprzedniej, spotykamy się z różnymi napięciami i konfliktami przybierającymi różnorakie postacie, do krwawych prześladowań włącznie. Dawna kultura – barbarzyńska, broniła się, stosując różne środki. Była to swoista walka, zachodząca między dwoma modelami życia i ich teoretycznej podbudowy, modelami życia barbarzyńców i modelami życia chrześcijan. Były to konflikty i napięcia między dwiema kulturami. Trzecia z kolei faza, w której ukształtowana już w dwóch pierwszych fazach kultura chrześcijańska, zaczęła inspirować prądy tak dalece, że życie nowych ludów, barbarzyńców znalazło nowy wymiar. Wymiar ten sprowadzić można do nowych świadomych form, w szerokim tego słowa znaczeniu życia chrześcijańskiego. W ten sposób ukształtowało się „coś nowego”, a czas, w którym się ono kształtowało, należałoby nazwać czasem „renesansu zachodniego”⁹.

Nie znaczy to, że tłumacząc powstanie kultury średniowiecza, a z nią całej epoki, wyklucza się czynniki o innej naturze, chociażby takie, jak czynniki społeczne, polityczne, ekonomiczne, owszem są one ważne, ale jak się zdaje, fakt chrześcijaństwa z całą swoją treścią, odgrywa tu istotną rolę, istotną w sensie, że temu faktowi podległe są również wspomniane czynniki. Były one podległe w tym sensie, że faktycznie chrześcijaństwo wraz ze swą nauką miało zasadniczy wpływ na ich „wygląd”, a konsekwentnie, na ich dalszy kulturotwórczy wpływ. Udziału czynników innej natury niż chrześcijaństwo w tworzeniu się wspomnianego „renesansu zachodniego” nie można w żadnym przypadku wykluczać. Każda z wymienionych faz realizuje się bowiem w konkretnych warunkach, to jest w określonej sytuacji społecznej, politycznej, ekonomicznej, ma więc własną historię społeczną i instytucjonalną, w każdej istnieją własne formy wychowania i nauczania, własna literatura i sztuka. Wszystkie te dziedziny nie mają charakteru statycznego, są dynamiczne i podlegają ciągłym ukierunkowanym zmianom i istnieje między nimi nieprzerwana ciągłość¹⁰. Dzięki właściwej im naturalnej dynamiczności nie mogły jednak oprzeć się wpływom chrześcijaństwa. Stąd też chrześcijaństwo uważa się za jeden z najważniejszych faktów w historii świata i za

⁹ Por. Ch. Dawson, dz. cyt., s. 8–9.

¹⁰ Można jednak sądzić, że wpływ ten nie dotyczył samej natury chrześcijaństwa, a jedynie jego warstwy „ukazywania się”.

zasadę tłumaczącą jej wygląd. W związku z tym podkreśla się, że żaden historyk współczesny nie może go ignorować, jeśli chce naprawdę rozumieć przeszłość¹¹.

W ramach faz kształtowania się kultury średniowiecza, kształtowała się jako jej fragment nowa filozofia, w stosunku do filozofii starożytnej, którą nazwano później „filozofią średniowieczną”¹². Nazwano ją tak z tych samych względów, z jakich nazwano całą kulturę tego okresu. Powoli i stopniowo zaczęła się ona wyodrębniać jako swoisty sposób podejścia do dawnych klasycznych problemów i zarazem jako swoisty zespół treściowo różnych rozstrzygnięć. Stopniowo kształtował się odrębny od filozofii starożytnej sposób rozumienia świata, człowieka i Boga oraz odrębny sposób dochodzenia do takiego rozumienia. Jest to filozofia, której specyfika uzasadnia się wspomnianym wyżej nowym polem badania. Pole to uzasadnia przede wszystkim nową problematyką poznawczą i nowe cele poznawcze. W ramach problematyki dyktowanej tym polem występuje też problem funkcji rozumu jako naturalnego źródła wiedzy ludzkiej oraz problem funkcji poznania o ponadnaturalnych źródłach w tworzeniu wiedzy o świecie, Bogu i człowieku. Dotychczas polem badania w punkcie wyjścia tworzenia wiedzy o tych dziedzinach przedmiotu były dane doświadczenia oraz analiza intelektualna wraz z wszelkimi rodzajami rozumowania, jak to było w nurcie filozofii realistycznej, lub też same tylko dane uzyskane w wyniku analizy pojęć i rozumowania, jak na przykład w parmenidesowsko-platońskim idealizmie. Po pojawieniu się chrześcijaństwa, oprócz wspomnianych naturalnych źródeł poznawczych, w tworzeniu wiedzy wystąpiły dane objawione oraz przeświadczenie o ich wyższym stopniu wartości poznawczej w stosunku do danych wywodzących się z naturalnych źródeł poznawczych. Fakt ten odegrał ważną rolę w rodzeniu się specyfiki filozofii średniowiecznej, w uprawianiu bowiem filozofii jako nauki o świecie, Bogu i pozycji człowieka w świecie, trzeba było wyraźnie ustosunkować się do owych, z natury różniących się źródeł poznawczych, co już stanowi, jeśli nie filozofię to metafizologię. Chrześcijaństwo, przynosząc z sobą zawartą w danych Objawienia odpowiednią wiedzę z tych dziedzin, uważając ją za nieomylną, na zasadzie jej objawienia przez Boga, nie mogło nie ustosunkować się do wiedzy (filozofii) zastanej, jako tej, która została uzyskana na mocy naturalnych źródeł poznawczych. Przedmiotem tak pojętej filozofii wprawdzie nadal pozostaje realnie istniejąca rzeczywistość, a w niej świat, człowiek i Bóg, to jednak przedmiot ten był badany nie w sposób autonomiczny, przy udziale środków jedynie naturalnych, ale także przy uwzględnieniu rozwiązań zastanych w różnych systemach filozoficznych oraz uwzględnieniu rozwiązań mieszczących się w nauce, jaką przyniosło z sobą chrześcijaństwo. Stąd też jednym z problemów tej epoki pozostanie relacja tych dwóch źródeł poznania. Próby rozwiązania tego problemu będą między innymi źródłem wyłonienia się różnych koncepcji filozofii.

¹¹ Por. Ch. Dawson, dz. cyt., s. 10.

¹² Por. tamże, s. 15.

Warto już teraz wspomnieć, że w początkowym etapie tworzenia się filozofii w omawianym okresie funkcję rozumu ograniczono do tego, by prawdy dotyczące świata i człowieka, zawarte w „nauce” ewangelicznej, rozwijać i pogłębiać przez najkrócej mówiąc, analizy tekstów zawartych w Ewangeliu. Z czasem zauważono potrzebę pracy rozumu, by na podstawie innych danych niż dane ewangeliczne dochodził on do poznawalnych w sposób naturalny podstaw prawd objawionych, czyli prawd wiary. W ten sposób usiłowano prawdy te przekształcać w prawdy umysłowe, nie kolidujące z podstawowymi prawomocnymi sposobami poznania¹³. Realizacja tych postulatów jest w jakimś sensie podstawą do wyróżnienia w czasie od pojawienia się chrześcijaństwa do końca XIV w. wielorakości koncepcji filozofii, a nawet i teologii.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Przyjmuje się, że filozofia średniowieczna, jako dająca się wyraźnie wyodrębnić, różna od starożytnej, dziedzina poznania, ujawniła się dopiero w V w. Okres mieszczący się od początków pojawienia się chrześcijaństwa aż do V w. należy uważać za okres kształtowania się podstaw specyfiki tej filozofii. Wszystko bowiem co się działo w tym czasie w dziedzinie myśli ludzkiej, to działo się pod wpływem chrześcijaństwa. Mówiąc w taki sposób, chce się powiedzieć, że w tym okresie zetknęły się z jednej strony filozofia grecka z nauką zawartą w wierze religijnej chrześcijaństwa i w wyniku tego zetknięcia nastąpiły pewne reakcje kulturowe prowadzące do wyłonienia się czegoś nowego, co można byłoby nazwać nie tyle filozofią, ale doktryną chrześcijańską. Doktryna ta nie była jeszcze systemem filozoficznym, była natomiast fundamentem, na którym w przyszłych wiekach wzniesiono system zawierający całkowitą teorię Boga, świata człowieka i zbawienia. W procesie jej kształtowania wyróżnić można dwa momenty: moment jej formowania i moment samoobrony. Pierwszy polegał na doborze odpowiednich systemów filozoficznych i procesie ich akomodacji do rozumienia podstawowych prawd wiary religijnej, drugi natomiast polegał na wysuwaniu racji przeciw krytyce skierowanej wobec tworzącej się doktryny chrześcijańskiej. W ten sposób następowało uracjonalnienie religijnej wiary chrześcijańskiej, które począwszy od V w. przybierało coraz wyraźniejszą formę poznania filozoficznego. Racjonalnej podbudowy religijnego przekazu szukano, ogólnie mówiąc, w różnych systemach filozofii greckiej dostępnej szczególnie dzięki tłumaczeniom i interpretacjom arabskim i wykorzystywano je w wieloraki sposób.

Różnorodność systemów filozoficznych, wielorakość sposobów korzystania spowodowały, że filozofia średniowieczna nie jest jednolita i to brana z wielora-

¹³ Por. R. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 11.

kiego punktu widzenia¹⁴. Z punktu widzenia konstytuujących ją kierunków filozoficznych wyróżnić można takie, jak: empiryzm, racjonalizm, mistycyzm. Z punktu widzenia sposobu jej uprawiania mamy również wielorakość wyrażającą się chociażby w takich momentach jak te, które stanowią podstawy do podziału tych kierunków na umiarkowane i radykalne. W średniowieczu każdy z wymienionych wyżej kierunków filozoficznych występuje w podwójnej formie, umiarkowanej bądź radykalnej. Z punktu widzenia z kolei korzystania czy nawiązywania do systemów starożytności, mamy kierunki nawiązujące do szkoły eleackiej, jońskiej, perypatetyckiej, a nawet stoickiej.

Mimo tej wielorakości filozofia średniowieczna charakteryzuje się pewnymi własnościami, które są wspólne dla wszystkich jej odmian. Należą do nich te wszystkie, które wiążą się bezpośrednio z rozstrzygnięciami właściwego jej przedmiotu badania, a których jakość odróżnia ją od filozofii starożytnej, zwłaszcza okresu klasycznego. Otóż w tej filozofii przyjmuje się tezę o istnieniu transcendentnego osobowego Absolutu, stanowiącego zasadę egzystencji świata i człowieka. Absolut ten uzasadnia konieczność kosmosu i racjonalizm przyrody. Obowiązuje tu również teza o stworzeniu z niczego, teza o wyższości jednostki nad ogółem. W teorii poznania oprócz swoistego scjentyzmu i intelektualizmu występuje także woluntaryzm. Takich przeświadczeń filozoficznych, sprowadzających wielorakość filozofii średniowiecznej do pewnej jedności można wymienić znacznie więcej¹⁵.

Filozofia średniowieczna jest tak dalece zróżnicowana, że każda jej klasyfikacja zawierać będzie braki. Kryteria podziału tej filozofii mogą być różne. Od nich zależą różne zastane jej podziały. Wprawdzie zawsze są one odnajdywane w jej różnorodności, to jednak ze względu na to, że różnorodność ta nie jest jednoznaczna, stąd i kryteria, o których mowa, nie mogą mieć charakteru jednoznacznego, co w konsekwencji prowadzi do tego, że człony podziału nie zawsze są rozłączne. Patrząc na tę różnorodność nieco wnikliwiej, daje się znaleźć taką własność tej różnorodności, która pozwala dokonać, przy pewnym uproszczeniu, jej podziału na dwie klasy. Własność tę stanowią występujące w kulturze umysłowej sposoby rozumienia filozofii. W omawianym okresie zauważa się dwa nie sprowadzające się do siebie sposoby pojmowania filozofii: jeden o nastawieniu czysto noetyczno-scjentyistycznym, drugi sprowadzający filozofię w mniejszym lub większym stopniu do swoistego, określonego stylu życia. Dokoła tych koncepcji filozofii można skupić różnorodność poglądów filozoficznych konstytuujących filozofię średniowiecza jako całość.

Pierwszy z wymienionych sposobów rozumienia filozofii charakteryzuje się tym, że w podejściu do badania świata, człowieka i Boga eliminuje się wszystkie

¹⁴ Szeroko na ten temat pisałem w: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 13–23.

¹⁵ Por. W. Seńko, dz. cyt., s. 13.

treści pozanoetyczne. Filozofia w tej koncepcji jest czystą spekulacją, dociekaniem nie znającym umiaru w swych poznawczych tendencjach, jest radykalnie oddzielona od tego, co nazywa się chrystianizmem. Od strony statycznej jest systemem prawd teoretycznych, nawet takich które przekraczają pojętność rozumu, ale nie zwalniają człowieka od ich przenikania i wyjaśniania. Słowo „chrystianizm” rozumiane jest tu nie tylko jako pewna doktryna o Bogu i człowieku i świecie, ale jako pewien zespół normatywnych wskazań z zakresu obyczajów, a także jako realizacja tych wskazań, w imię owej teoretycznej nauki, w samym życiu jego wyznawców. Zjawisko owego radykalnego oddzielenia od tak pojętego chrystianizmu jest równoznaczne z wyeliminowaniem ze zrozumienia filozofii wszystkich treści pozanoetycznych i pozascjentystycznych. Filozofia w tej koncepcji występuje jako wiedza o świecie, człowieku i Bogu, jest budowana zgodnie z obowiązującymi wówczas czysto teoretycznymi kryteriami naukowości, zaczerpniętymi ze starożytnych nurtów racjonalizmu, a jej zadania są ściśle teoretyczne. Nurt filozoficzny prezentujący w średniowieczu taką koncepcję filozofii określa się nazwą „nurt scholastyczny”.

Drugi z wymienionych sposobów rozumienia filozofii charakteryzuje się z kolei tym, że filozofia jest utożsamiana zazwyczaj z chrystianizmem jako systemem norm moralno-emocjonalnych, prowadzących do określonego stylu życia, w naszym przypadku stylu życia chrześcijańskiego. Mówi się tu o „stylu”, gdyż styl tego życia wyznaczają cechy moralne i emocjonalne, zasadniczo odległe od własności intelektualnych. Słowo „filozof” w tym znaczeniu to człowiek, którego charakteryzują cechy bardziej moralne i emocjonalne niż intelektualne. Takie rozumienie filozofii funkcjonowało już od V w., a zostało przejęte ze znacznie wcześniejszych form życia chrześcijańsko-monastycznego i przetrwało przy pewnych modyfikacjach do końca średniowiecza, bo do XIV w., a nawet w pewnej postaci występowało w Odrodzeniu¹⁶. Zauważa się je jako wręcz konkurujące od samego początku kształtowania się doktryny chrześcijańskiej. Filozofię braną w sensie stylu życia chrześcijańskiego nazywano niekiedy filozofią „niebiańską”, „duchową” i przeciwstawiano ją filozofii „świeckiej”, „światowej”, czystej teoretycznej doktrynie, jako dociekaniu teoretycznemu do prawdy. Reprezentanci tego nurtu filozofii nawet formę życia monastycznego nazywają filozofią. Odon z Canterbury do jakiegoś studenta, który wstąpił do zakonu cystersów, powiedział: „Słyszę, żeś wzgardziwszy próżną filozofią tego świata, wybrałeś prawdziwą filozofię Chrystusa”. Ten nurt filozofii stał się w średniowieczu z czasem swoistą reakcją na doktrynerskie tendencje chrześcijaństwa.

Te dwa nurty – scholastyczny i niescholastyczny, wypełniają okres prawie tysiąca lat trwania kultury filozoficznej średniowiecza, przy czym nurt scholastyczny uważany jest za „szczytowy okaz średniowiecznej kultury umysłowej”.

¹⁶ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne” 19 (1978), z. 1, s. 74.

Dokonując takiego podziału, nie wyklucza się bynajmniej ich wzajemnego wpływu na siebie, a konsekwentnie pewnych wzajemnych powiązań, jeśli nie treściowych, to przynajmniej formalnych. Trzeba też pamiętać, że zarówno „scholastyka”, jak i „niescholastyka” nie są wolne od wewnętrznych różnicowań, a nawet pewnych sprzeczności. Na przestrzeni wieków przechodziły one różne koleje. Zwłaszcza w prądzie scholastycznym, już u samych jego początków ukształtowania się, spotyka się różnicowanie wśród najbardziej autentycznych reprezentantów uniwersyteckich magistrów teologii i filozofii tego nurtu, chociażby pod względem sposobu realizacji scholastycyzmu, a już w XIV w. nurt ten zaczął zdradzać cechy wewnętrznego rozkładu.

3. SCHOLASTYCZNE ROZUMIENIE FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

Słowo *scholastyka* – jak wiadomo – pochodzi od słowa *schola*, czyli szkoła. Wykluczenie z tej „szkoły” wszelkich momentów pozascjentystycznych sprawia, że istotną cechą tego nurtu filozofii jest to, że z jednej strony, zadaniem filozofii w tym nurcie jest jedynie badanie świata, człowieka i Boga, z drugiej zaś, że badanie to realizuje się wyłącznie przy udziale naturalnych środków poznawczych, na które składały się wszelkiego rodzaju analizy intelektualne, prowadzące do odkrywania twierdzeń oraz formy poprawnego rozumowania. Mówi się, że „jedynie badanie świata, człowieka i Boga”, filozofia bowiem w tym nurcie nie pretenduje z założenia do ustawiania życia ludzkiego w kierunku tak lub inaczej pojmowanego szczęścia. W nurcie scholastycznym filozofii średniowiecznej przedmiotem rozważań był świat, człowiek i Absolut, a podstawowymi operacjami poznawczymi były naturalne operacje umysłowe, które dotyczyły nie tylko naturalnego świata transcendentnego, ale także treści o tym świecie wyrażonych w tekstach objawionych, jak również tekstach starożytnych filozofów. Przedmiotem filozofii w punkcie wyjścia były więc nie tylko dane doświadczenia tak lub inaczej pojętego, ale w dużym stopniu także dane o tych przedmiotach zawarte w Objawieniu i tekstach wspomnianych filozofów starożytnych. Te dwa ostatnie rodzaje danych stanowiły swoiste źródło ludzkiej wiedzy teoretycznej o wspomnianych przedmiotach. Uczynienie z danych teologicznych i danych doświadczenia starożytnej filozofii określonego typu źródła poznania filozoficznego w omawianym nurcie, podyktowane zostało przez wspomniane wyżej „nowe” pole badania, które zostało przyniesione przez ewangeliczną naukę o świecie, człowieku i Bogu. Owe „pole badania” uzasadnia w pełni nie tylko sposób uprawiania filozofii, ale także wprowadzenie w pewnym stopniu nowej problematyki.

Jeżeli chodzi o sposób uprawiania filozofii, to szczególną uwagę zwraca się w scholastyce na odczytanie tekstów zarówno filozoficznych, jak i ewangelicznych, mając na uwadze ustalenie ich poprawnych sposobów rozumienia. Na czynność ustalania poprawnego odczytywania sensów analizowanych tekstów już

we wczesnym okresie (do 1200 r.) składały się: *lectiones* i komentowanie tekstów. W szczytowym okresie (do 1300 r.) poszczególne jednostki wykładu ujmowano w problemy – *questio*. Wreszcie w ostatniej fazie scholastyki filozofia przybrała postać dyskusji stawianych zagadnień – *disputatio*. Trzeba tu dodać, że te operacje poznawcze nie dokonywały się w sposób potoczny, niezreflektowany. Były one określone odpowiednimi regułami o charakterze racjonalnym, i w ten sposób nadawały im charakter wyjątkowo racjonalistyczny. Pojawiające się interpretacje tekstów Objawienia oraz poglądów starożytnych filozofów były interpretacjami twórczymi. Zawarte w nich treści w wielu przypadkach posuwały naprzód mimo wszystko podejmowane dziedziny poznania objęte nazwą „filozofia”.

Gdy chodzi z kolei o „nową” problematykę, jaka pojawiła się w związku z nowym polem badania spowodowanym pojawieniem się chrześcijaństwa, to w jej zakres wchodziły zagadnienia przede wszystkim metodologiczne, a wśród nich jako podstawowe występowały: zagadnienie relacji zachodzącej między filozofią a teologią, problem sztuki myślenia i związaną z nią gramatyką logiczną oraz wiele zagadnień z zakresu problematyki języka, która przypomina problematykę współczesnej semiotyki. W nurcie scholastycznym w uprawianiu filozofii nie ograniczano się jedynie, jak niektórzy sądzą, do interpretowania wiedzy książkowej i prowadzenia uczonych dysput. Ten wariant metody uprawiania filozofii w nurcie scholastycznym średniowiecza niewątpliwie występował, był bowiem naturalnie związany „nowym” polem badania. Nurt ten charakteryzują nadto trzy elementy, które jak się zdaje, doskonale koherują z tym, co już o nurcie tym powiedzieliśmy i stanowią jego bliższą konkretyzację. Byłyby to: abstrakcyjny styl myślenia, dialektyka, uznawanie autorytetu jako źródła poznania, postulat uprawiania teologii przy udziale filozofii. Nie trzeba, jak sądzę, uzasadniać, że wprowadzenie takich elementów w uprawianie filozofii jest także naturalną konsekwencją wspomnianego już nowego pola badania.

Termin „abstrakcyjny styl myślenia” oznacza tu proces myślenia czy postępowania naukotwórczego, w strukturze którego znajdują się takie operacje, jak: klasyfikacje, podziały, rozróżnienia, formalne przeciwstawiania, niekiedy alegoryczne analizy. Wszystko to jednak miało sprzyjać i faktycznie sprzyjało ścisłemu i precyzyjnemu wyrażaniu myśli i sztuce dyskutowania. Myślenie jest w tym nurcie filozofii średniowiecznej zawodem, stąd jego prawa są też szczegółowo określone. Ów styl funkcjonuje na bazie gramatyki. Była to gramatyka spekulatywna. W jej stosowaniu i przestrzeganiu jej reguł wyrażała się i realizowała troska scholastyków o język filozofii. Troska ta świadomie niekiedy doprowadzona była do ostatecznych granic. W ramach rozważań gramatycznych znajdowały się takie problemy, jak: teoria nazw ogólnych i jednostkowych, teoria znaczenia wyrażań językowych, problem własności terminów, supozycji, sposobów orzekania. Styl myślenia uwzględniający rozwiązanie tych problemów, jeśli odniesiony jest do tekstów, nazywa się je analizą logiczną lub egzegezą logiczną. W stylu tym zaniękały konkretne literackie interpretacje tekstów. Podejście do tekstów o takim cha-

rakterze jest momentem pozytywnym i godnym polecenia w uprawianiu wiedzy w ogóle, a wiedzy opartej na tekstach w szczególności. Nie jest ono wolne od niebezpieczeństw, może być bowiem doprowadzone do pewnego zwyrodnienia, może przerodzić się łatwo w werbalizm, ale to niebezpieczeństwo nie umniejsza wysokiej jakości i dobroczynnych jego skutków. Wielu scholastyków dochodziło do takiego zwyrodnienia, nie było to jednak zjawisko powszechne. Wspomniana tu gramatyka logiczna dotyczyła przede wszystkim warstwy językowej badanej lub wykładanej dziedziny poznania.

Dialektyka, *ars sermonicalis*, dyscyplina mająca za przedmiot podanie reguł poprawnego myślenia. Była to więc dyscyplina, której przedmiotem było ludzkie myślenie, w przeciwieństwie do sztuk realnych, *artes reales*, które za przedmiot mają świat rzeczy realnych. Była sztuką odznaczającą się walorem powszechności, w tym sensie, że obojętne było, do jakich treści była stosowana. Sama w sobie była grą argumentów, budowanych na określonych podawanych przez nią formach argumentacji, mających prowadzić myśl ludzką do konkluzji koniecznych pod względem formalnym. Intelkt twierdzenia argumentowane musiał uznać na mocy samej formy. Niemniej dialektyka była procedurą, która nie kontrolowana, szybko prowadziła do formalizmu. Od takiego formalizmu broniła ją stosowanie jedynie do konkretnego, dobrze opracowanego w analizie poznawczej, przedmiotu. Bez tego zastosowania, a więc sama w sobie mogła być – jak się wyrażał Jan z Salisbury – pozbawiona życia i jałowa. Odpowiednio opracowany przedmiot, do którego była stosowana pozbawiał ją tej jałowości i wprowadzał rygor w procesie myślenia naukotwórczego w warstwie uzasadniania, a nawet odkrywania twierdzeń. Stosowanie dialektyki, jako narzędzia poprawnego myślenia, sprawiało, że średniowieczne scholastyczne myślenie filozoficzne było myśleniem wyjątkowo racjonalnym.

Uznawanie autorytetu z kolei, sprowadzało się do przyjmowania treści określonego tekstu-źródła za autorytatywny. Tu należy być ostrożnym w interpretacji tego momentu. Trzeba wyróżnić różne stopnie powoływania się na autorytety. U scholastyków najwyższą wartość miały teksty Pisma Świętego, natomiast za takie nie uznawano tekstów filozofów greckich. Tomasz na przykład nie traktuje tekstów Arystotelesa o takim stopniu autorytarności, jak teksty Pisma Świętego. W wielu przypadkach to zjawisko było relatywizowane do dziedziny poznania, o którą chodziło. Powoływanie się na teksty było momentem istotnym dla scholastyki jako nurtu filozofii średniowiecza, a to dlatego, że w tej epoce, teksty zwłaszcza biblijne stanowiły jedno z istotnych źródeł wiedzy nie tylko teologicznej, ale także pozateologicznej. To była właśnie wiedza ze znanych już powodów przerastająca wartością wiedzę naturalnego rozumu i doświadczenia i stąd było nie możliwe z nią się nie liczyć. Podkreśla się nawet, że wyrzeczenie się tej cechy zniszczyłoby scholastykę. Niemniej scholastyka nie jest okresem, w którym powtarza się, jedynie w innej formie to, co zostało odziedziczone po wiekach poprzednich. Nie jest też prawdą, że metoda autorytetu była stosowana w równym

stopniu i zawsze w uprawianiu wszelkiego poznania. W najwyższym stopniu stosowana była w uprawianiu teologii, gdzie autorytet Pisma Świętego odgrywał zasadniczą rolę. Natomiast w przypadkach innych nauk, w tym także filozofii, zasada autorytetu nie obowiązywała jako zasada powszechna i bezwzględna.

W przypadku poglądu kierowania się autorytetem w wiedzy pozateologicznej spotkać można dwa podejścia. Jedno, w którym dla wiedzy objawiającej się w tekstach poszukuje się potwierdzenia w wiedzy uzyskanej na drodze rozumu czy doświadczenia, drugie, w którym dla prawd uzyskanych na drodze rozumu bądź doświadczenia szukało się potwierdzenia w tekstach bądź biblijnych, bądź starożytnych filozofów. Wyraźnie widoczne jest nadto trzecie stanowisko, zauważone u takiego scholastyka jak Tomasz z Akwinu. Zmierza on do tego, aby wydobyć własne prawa rozumu i ukazać autonomię poszczególnych rodzajów wiedzy. Tomasz uważa się za mistrza racjonalnego myślenia, który ściśle rozgranicza odpowiednio rolę autorytetu i rolę rozumu w uprawianiu poszczególnych dziedzin wiedzy. Oddziela wyraźnie porządek rozumu i porządek wiary, a w konsekwencji oddziela teologię od filozofii pod względem metodologicznym. W każdym razie nie spotyka się u niego ani w teorii, ani w praktyce głoszenia zależności metodologicznej między tymi dwiema dziedzinami poznania.

Następstwem uznania treści tekstów biblijnych i dzieł starożytnych filozofów za jedno ze źródeł poznania świata i człowieka było powstanie różnych rodzajów literackich. Były to między innymi: „komentarze”, „kwestie” i „sumy”. Bliższa ich analiza ukazuje, że zawarte w nich poglądy i rozwiązania nie ograniczają się jedynie do komentowania w sensie doprowadzenia do pełniejszego zrozumienia tekstów, nie wyraża się w nich jakiegoś kurczowego trzymania się tradycji, co mogłoby świadczyć o braku wszelkiego postępu naprzód. Niekiedy, mając na uwadze te trzy rodzaje utworów literackich o treściach naukowych, błędnie interpretuje się, w ocenie epoki średniowiecza, a w niej nurtu scholastycznego funkcję, jaką pełniły one w rozwoju nauki. W komentarzach formułuje się krytyki i ujawniania własne osiągnięcia i rozwiązania, stanowią one swoistą formę dyskusji¹⁷. W nurcie scholastycznym są powszechną średniowieczną formą tego, co dzisiaj nazywa się dziełami naukowymi¹⁸. „Kwestie” oznaczały szczegółowe problemy. Zwykle owe szczegółowe problemy były omawiane w ramach komentarzy. Dlatego też scholastyczne komentarze należy uważać za w pełnym tego słowa znaczeniu naukowe rozprawy. *Summa* oznacza w XIII w. dzieło, które podjęte zostało w potrójnym celu: jego zadaniem jest, po pierwsze, wyłożyć zwięźle, skrótowo całość danej dziedziny wiedzy, po drugie, ukonstytuować w formie syntezy przedmioty tej wiedzy tak, żeby synteza nakładała się na poszczególne rozczłon-

¹⁷ Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, t. II, Warszawa 1960, s.10.

¹⁸ Albert Wielki na przykład swoje własne badania botaniczne zawarł w komentarzu do pseudoarystotelesowskiego dzieła *De vegetabilibus et plantis*, które w przekładzie Alfreda Sarelshela było głównym źródłem teorii botanicznej aż do XVI w. Zob. A. C. Crombie, dz. cyt., t. I, s. 180.

kowe analizy; po trzecie, zrealizować to zadanie w taki sposób, żeby dzieło było dydaktycznie dostosowane do potrzeb studentów. Ten gatunek literacki zakładał duży stopień inwencji.

Ważnym momentem charakteryzującym scholastyków jest teza głosząca konieczność korzystania z filozofii w uprawianiu teologii. Podbudowana jest ona nie tylko wielkim zaufaniem, prezentujących ten nurt myślowy, do rozumu, ale także sytuacją społeczną, która dyktowała w pewnym sensie konieczność wzmacniania teologii przez rozum. Stąd filozofia jako wiedza racjonalna, brana przede wszystkim w aspekcie funkcjonalnym, była wykorzystywana w uprawianiu teologii. W teologii korzystało się z operacji poznawczych prowadzących do twierdzeń filozoficznych, kierowanych regułami logicznymi, czyli dialektyką. Takiego sposobu podejścia do problematyki teologicznej nie podważały nawet wpływy antydialektyków, począwszy od Piotra Damiani, a skończywszy na św. Bernardzie włącznie. Berengar z Tours, już w XI w., nawiązując do Augustyna, pisał w związku z tym zagadnieniem: „Jest sprawą wielkich dusz posługiwać się dialektyką we wszelkiej materii, kto zaś stworzony pod względem rozumu na podobieństwo Boże, nie posługuje się dialektyką, ten poniża własną godność i nie może się co dzień odradzać na podobieństwo Boże”¹⁹. Zwolennikami tej tezy są: Lanfranc, Anzelm z Aosty, a później Jan z Salisbury (1120–1180), dla którego dialektyka czyli logika oznacza *ratio dissernendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur*, a więc swego rodzaju „intelektualną roztropność” obowiązującą nie tylko w teologii, ale w każdej dyscyplinie naukowej. Była to jedna z pierwszych prób pełnego wprowadzenia logiki arystotelesowskiej do ówczesnej teologii, jako sztuki umiejętności mówienia i poprawnego rozprawiania o prawdach wiary. Sztuki tej należało się uczyć przed teologią²⁰. Podobne stanowisko, może jedynie bardziej radykalne głosi: Piotr Abelard. Dialektyka stanowi według niego środek do poznania i rozumienia tego, co się poznaje. Może być więc rozszerzona na wszelkie dziedziny poznania. Nazywa się jego stanowisko jako „bardziej radykalne”, postawił bowiem przed logiką dwa zadania: jedno polegające na umiejętności tematycznego filozofowania, drugie – na umiejętności przechodzenia od poznawczej analizy słów do rozumienia ich treści, a przez rozumienie tych treści do poznania rzeczy²¹. Albert Wielki, Tomasz z Akwinu wprawdzie oddzielali porządek filozofii od porządku teologii, o czym już wspomniano, to jednak jeżeli chodzi o logikę jako naukę podająca reguły poprawnego rozumowania, byli zwolennikami wykorzystywania jej także w uprawianiu teologii.

W wymienionych wyżej własnościach wyrażała się koncepcja filozofii nurtu scholastycznego, której, co już było powiedziane, najistotniejszą cechą był „teore-

¹⁹ Cytat zaczerpnięty z: M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Roznerowa, Warszawa 1974, s. 77–78.

²⁰ Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 209.

²¹ Por. tamże, s. 215.

tyzm". Niemniej nurt ten, podobnie jak cała epoka średniowiecza, nie jest jednolity²². Źródeł tej swoistej wielorakości w scholastycznym nurcie filozofii średniowiecza szukać należy w różnych sposobach i stopniach realizowania wyżej wymienionych momentów charakteryzujących koncepcje filozofii w tym nurcie. Same natomiast wskazane momenty genetycznie są związane z polem. Innymi słowy ów „teoretyzm scholastyczny” realizowano w tym nurcie w różnoraki sposób. Stąd określenia tego nurtu filozofii w średniowieczu nie mogą oddawać w pełni faktycznego ich stanu.

W XIV w. wśród scholastyków, spostrzega się odbieganie od scholastycznej koncepcji filozofii. Wydaje się, że to odchodzenie zauważa się w stawianiu wśród zadań filozofii także zadań pozateoretycznych. Spotyka się je w tym nurcie filozofii w różnych postaciach. Nie jest jednak tak, aby w ogóle wykluczano zadania teoretyczne ani tak, aby filozofię samą w sobie, jako wiedzę, sprowadzano do pozateoretycznego aspektu. Jest jedynie tak, że aspektowi temu przypisywano pierwszeństwo aksjologiczne z punktu widzenia potrzeb ówczesnego człowieka. Wprawdzie w scholastyce spotyka się zjawisko wykorzystywania filozofii np. do racjonalizacji religii chrześcijańskiej, przy równoczesnym wyraźnym jej oddzieleniu od teologii u takich trzynastowiecznych scholastyków, jak: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, a także u aweroistów łacińskich, to jednak podstawy takiego zjawiska były zdecydowanie inne niż w przypadku czternastowiecznych scholastyków, podstawy te były teoretyczne. Innym objawem odchodzenia od scholastycznej koncepcji filozofii, ale bardziej już reakcyjnym w stosunku do scholastyki, było dawanie pierwszeństwa aksjologicznego etyce poprzez widzenie w niej naprawdę godnej uwagi dziedziny poznania, ze względu na jej przedmiot, jakim jest człowiek i jego potrzeby. W tej koncepcji etyka, nie tylko swoją pozycję wśród innych dyscyplin filozoficznych, sama sobie uzasadniała²³, ale nadto spełnia czysto praktyczne cele, a w ten sposób odbiega swym charakterem od scholastycznego teoretyzmu czy scjentyzmu.

Takie podejście zauważa się u Rogera Bacona. Antyscjentyzm scholastyczny wyraża się u niego w podporządkowaniu etyce wszystkich nauk, a zwłaszcza filozofii. Zawartą w etyce problematykę, jako problematykę związaną bezpośrednio z człowiekiem, uważa za najważniejszą, a uzasadnia to tym, że ona jedyna uczy dobra ludzkiej duszy. Wszystkie inne nauki istnieją dla niej. Żadna z nauk nie może mieć pożytku bez uwzględnienia wymiaru etycznego²⁴. Na pierwszym miejscu etykę umieszczał także Jan Buridan. Etyka miała prowadzić człowieka do

²² Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 69.

²³ Wyróżnić można w scholastyce dwa stanowiska co do etyki: jedno, w którym podkreślanie takiej aksjologicznej pozycji etyki wiązało się z odstępstwem od scholastycznego teoretyzmu, to jest od uzasadniania jej wcześniejszymi dyscyplinami filozoficznym oraz drugie, które nie mają nic wspólnego z teoretyzmem. Wedle tego ostatniego, etyka swą pozycję i wartość sama sobie uzasadnia. Tę drugą uważa się tu za nie scholastyczną.

²⁴ Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 84.

stanu szczęśliwości. Podobnie jak w przypadku Rogera Bacona jest ona uprawiana w oderwaniu od metafizyki. Jeden i drugi za pierwotną zasadę racjonalności rzeczywistości uważał nie boski intelekt, ale wolę Boga. W tak pojętej etyce szczególnie akcent padał na teorię cnót, jako narzędzi prowadzących do szczęścia.

Teoretyzm scholastyczny dekonstruowany był także przez Jana Dunsza Szkota. Zastępuje on intelektualizm scholastyczny woluntaryzmem i związanym z nim intuicjonizmem. Wiadome jest, że scholastyczny scjentyzm i intelektualizm zasadał się na przekonaniu o racjonalnej strukturze rzeczywistości, która racjonalność genetycznie wiązała się z bożym intelektem. Według Jana Dunsza Szkota u podstaw racjonalności świata występuje nie intelekt boski, ale wola Boga, stąd nie rozum, lecz wola Boga jest pierwszą zasadą filozoficzną, również nie abstrakcja, ale intuicja jest źródłem poznania, nie ogóły, ale jednostki stawały się przedmiotem poznania. Było to wyraźne odstępowanie od scholastyki w samej jej najbardziej podstawowej teoriopoznawczej i metafizycznej treści. Nie można tu nie wspomnieć też Wilhelma Ockhama, który idąc za myślą filozoficzną Dunsza Szkota i akceptując tę myśl, odmówił najwyższej pewności metafizyce i innym dyscyplinom filozoficznym. Przeciwwstawiał się całkowicie teoretyzmowi scholastycznemu. Jak zaznacza W. Tatarkiewicz jego stanowisko było antysystematyczne, antydogmatyczne, antyracjonalistyczne i antyrealistyczne. Przyjmował, że pewność ma jedynie etyka. Poznaniu introspekcyjnemu przypisywał znacznie większą wartość nad innymi typami poznania, a w związku z tym na pierwsze miejsce wysuwał poznanie samego siebie.

4. POZASCHOLASTYCZNE ROZUMIENIA FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

Pozascholastyczne orientacje filozoficzne średniowiecza to przede wszystkim te, które charakteryzują się momentem ateoretyzmu. Ów ateoretyzm wrażał się w pojmowaniu filozofowania jako sposobu życia, a nie jako sposobu poznawania. Niescholastyczne poglądy na filozofię w średniowieczu nie występują jednak w jednolitej formie. Analogicznie jak w przypadku scholastycznego pojmowania filozofii spotykamy różne stopnie odbiegania od teoretyzmu, czyli od scjentyistycznego nastawienia w filozofowaniu. Odnajdujemy tu pogląd, wedle którego filozofia jest nie tyle badaniem teoretycznym świata, Boga i człowieka, ale raczej „sztuką życia”, i to w dodatku, sztuką życia nie w wymiarze doczesnym, jak to było w poprzedzającym ją okresie, tj. trzecim okresie filozofii greckiej, ale w wymiarze eschatologicznym. Filozofia stanowiła swoistą syntezę religijnego i naturalnego patrzenia na świat, na życie i na człowieka. Głównym przedmiotem jej zainteresowania był sam człowiek i był on rozpatrywany w aspekcie swego przeznaczenia.

Sposób pojmowania filozofii w średniowieczu, jako swoistej reakcji na kształtowanie się filozofii scjentyistycznej, nie był oryginalny, wcześniej bowiem

występował w starożytności i był swoistą jego kontynuacją. W końcowej fazie filozofii starożytnej proces odteoretyzowania filozofii znacznie się pogłębił w stosunku do poprzedzającej ją fazy. Pogłębienie to polegało na tym, że wprawdzie podejmowało się w niej jeszcze problematykę związaną z człowiekiem, jego życiem, lecz zupełnie w innym aspekcie niż było to w poprzednim jej okresie. Filozofia w końcowym okresie starożytności staje się „sztuką” życia, ale już nie w wymiarze doczesnym, lecz wiecznym. Filozofia przestała być narzędziem poznania świata, człowieka, czy też uszczęśliwiania człowieka w wymiarze ziemskim, ale stała się narzędziem łączenia człowieka z bóstwem jako gwarantem szczęśliwości wiecznej. Podstawowym problem filozofii było pytanie: jak wyzwolić się z życia i połączyć się z bóstwem, jak żyć, aby osiągnąć szczęście wieczne.

W średniowieczu w filozofii tej orientacji nawiązywano niewątpliwie do tradycji starożytności. Jej ateoretyczny charakter sprowadzał się, podobnie jak w starożytności, do traktowania filozofii jako środka mogącego doprowadzić człowieka do Boga. Stąd cała problematyka tak rozumianej filozofii wyczerpywała się w zagadnieniach dotyczących relacji między człowiekiem a Bogiem. Wówczas to pojawiły się takie określenia filozofii jak: „rozmyślanie nad śmiercią”, „upodobnienie się do Boga”, „nauka umierania”. Taki pogląd na filozofię charakteryzował przede wszystkim chrześcijańskich ascetów. Filozofia w ich rozumieniu to, chrześcijański sposób życia, w szczególności sposób życia monastycznego. Bliscy takiego rozumienia filozofii byli wszyscy ci, którzy nazwy *filozofia* używali zamiennie z nazwą *chrystianizm*, która to nazwa oznacza w ich rozumieniu dziedzinę wiary i wynikających z niej konsekwencji, Jest też stosowna przez nich na określenie osobistości „filozoficznej” o cechach bardziej moralnych i emocjonalnych niż intelektualnych²⁵.

Odbiegając od scholastycznej, koncepcję filozofii w średniowieczu, zauważa się u humanistów XII w., którzy uchodzą za poprzedników nurtu scholastycznego i za takich, którzy nurt ten przygotowywali swoją twórczością, a więc nie wykluczający z koncepcji filozofii momentów racjonalnych. Wśród nich wymienić należy między innymi: Abelarda i Jana z Salisbury. Pierwszy zasłużył się w dziejach tworzenia filozofii scholastycznej właściwą mu umysłowością spekulatywną, swoim pozytywnym nastawieniem do stosowania logiki w filozofii i teologii, a konsekwentnie także do filozofii Arystotelesa, którego uważał za najznakomitszego przedstawiciela tej właśnie dyscypliny. Był zwolennikiem stosowania dialektyki w rozważaniach teologicznych, w stylu scholastycznym. Jeśli zalicza się go do prezentujących poza scholastyczny nurt filozofii, to dlatego, że był on twórcą etyki intencji. W etyce widział ostateczny cel każdej nauki. „Lgnąc – mówi on – sercem do szkół naszych filozofów, kształciłem się na ich naukowych teoriach jak i autorytetach, w końcu poświęciłem się samej filozofii moralnej, która jest ostatecznym celem każdej nauki, a dla której uznałem za konieczne

²⁵ Por. J. Domański, dz. cyt., s.71.

przestudiować wszystkie inne umiejętności”. Etykę tę nazywa „boską mądrością”. Jej zadaniem jest ukazanie Boga człowiekowi jako celu ostatecznego, ale nie tylko ukazanie w sensie teoretycznym, ale ukazanie przez realizację Boga w życiu konkretnych ludzi. Warto wspomnieć, że w tym czasie mamy do czynienia z dwoma sposobami rozumienia etyki: w jednym etyka jest nauką ukazującą drogi do Boga, czyli sposoby jego uzyskania, jest po prostu teorią, w drugim sposobie rozumienia, etyka jest osiągnięciem Boga, Jego realizacją, które dokonuje się przez urzeczywistnienie cnót i nazywana była „boską mądrością”. Abelard jest reprezentantem drugiej koncepcji etyki, w tym sensie, że uważa ją za wyższą, ponieważ w niej następuje autentyczna realizacja dobra, a nie tylko wskazanie na dobro tak, jak to jest w etyce jako teorii. Z tej racji, co już zaznaczono, zaliczyć go można do reprezentantów pozascholastycznej koncepcji filozofii²⁶.

Jan z Salisbury wprawdzie różni się od swego mistrza – Abelarda – zwłaszcza poglądami na logikę, gdy chodzi o jej rozpatrywanie samej w sobie, a nie w funkcji jej stosowania jako narzędzia wiedzotwórczego, to jednak nie jest on wrogiem stosowania logiki w uprawianiu różnych nauk i docenia jej wartość w tym aspekcie. Niemniej jednak, podobnie jak jego nauczyciel, nie logikę stawia na pierwszym miejscu w hierarchii wartości nauk, ale etykę. Jest też bliski utożsamiania etyki jako prawdziwie wartościowej ze sposobem życia wyznaczonym zasadami etyki. Według tego myśliciela, aby być filozofem, nie wystarczy teoretyzować, trzeba nadto żyć swoją doktryną, to znaczy postępować zgodnie z naukami, które się głosi. Jeżeli Bóg jest prawdziwą Mądrością, to filozofia – zgodnie z etymologią swej nazwy polega na umiłowaniu Boga²⁷. Jego poglądy na temat filozofii nie mieściły się w koncepcji scholastycznej także dlatego, że nie rzeczywistość jako taka, według niego, była przedmiotem filozofii, ale człowiek w jego relacji do celu ostatecznego. Nadto w teorii poznania charakteryzował go sceptycyzm w tym sensie, że dostrzegał ograniczoność wiedzy ludzkiej²⁸.

Innym wyraźnym reprezentantem pozascholastycznych nurtów filozofii jest Tomasz à Kempis. W całej jego twórczości zauważa się zepchniecie scholastycznej koncepcji wiedzy, a w tym także filozofii przepojonej intelektualizmem i scjentyzmem scholastycznym, na drugie miejsce. Na pierwszym miejscu umieszcza on wiedzę jako „dobre życie”. Zdaniem Tomasza à Kempis prawdziwa mądrość utożsamia się z życiem pełnym cnót. Ale tak pojęta mądrość zakłada znajomość samego siebie, stąd przedmiotem prawdziwej filozofii jest człowiek, a samo filozofowanie sprowadza się do refleksji człowieka nad samym sobą. Nie znaczy to jednak, że stosunek Tomasza à Kempis do wiedzy tego świata jest negatywny, wiedzę taką on akceptuje, nie mniej nie występuje ona w kategoriach

²⁶ Szerokie charakterystyki tych dwóch myślicieli dwunastowiecznych w tym aspekcie czytelnik może znaleźć u J. Domańskiego, dz. cyt., s. 74–76.

²⁷ Por. tamże, s. 77.

²⁸ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, s. 266.

życia umysłowego na pierwszym miejscu²⁹. Zepchnięcie wiedzy tego świata, a więc takiej, jakiej dostarczają nauki łącznie z filozofią o właściwym jej scjentyzmie scholastycznym na drugie miejsce, sądzić można, podbudowane było u Tomasza à Kempis sceptycyzmem³⁰.

To, co charakteryzuje niescholastyczne nurty filozofii średniowiecznej to ich antyintelektualizm i antyscjentyzm. Taka postawa znajdująca swój wyraz w koncepcji filozofowania w średniowieczu nie jest zjawiskiem pierwotnym. Zjawisko to jest ostatecznie warunkowane nastawieniem ówczesnego człowieka na osiągnięcie w swoim życiu Boga. Owo nastawienie jest momentem genetycznie związanym z pojawieniem się chrześcijaństwa i pierwszą jego doktryną, nazywaną najczęściej chrystianizmem, a pochodzącą z najwcześniejszego okresu tworzenia się kultury umysłowej chrześcijaństwa. Konsekwencją tego nastawienia jest właśnie rozgraniczanie między filozofią a chrystianizmem i zrazem podkreślanie wartości tego drugiego. Podkreślenie to znajduje wyraz w tym, że uważa się, iż prawdziwą filozofią jest chrystianizm. Takie stanowisko, przy pewnych interpretacjach, zauważalne jest już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Niezależnie od tego jak interpretowało się problem relacji: chrystianizm a filozofia, sądzono zazwyczaj, że prawdziwą filozofią jest właśnie chrystianizm, pojęty jako dziedzina wiary i wszystkich wynikających z niej konsekwencji. Chrystianizm uznawano za „prawdziwą filozofię”, ze względu oczywiście na cel ostateczny człowieka, jakim jest osiągnięcie Boga, a filozofię w zasadzie rozumiano jako praktykowanie cnoty. Taki pogląd daje się odnaleźć u św. Pawła, św. Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza z Cezarei, Jana Chryzostoma, Grzegorz z Nazjanzu i wielu innych. Dla Euzebiusza prawdziwym filozofem jest asceta-eremita, oddany modlitwie i kontemplacji. Jan Chryzostom prawdziwą „mądrość” upatrywał w działaniu, a Grzegorz nawet refleksję teologiczną wspartą logiką uważał za szczególny sposób życia. Dla Justyna chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią, wypełnia bowiem obietnice filozofii, tj. znalezienie Boga, a konsekwentnie prowadzi do zbawienia. Tej filozofii – jak sam wyznaje – nie znalazł w pismach starożytnych filozofów. Klemens Aleksandryjski uważa, że filozofia jest na usługach mądrości, pojętej po stoicku, a więc wiedzy o sprawach boskich i ludzkich. Jan Chryzostom z kolei prawdziwą filozofię upatrywał w działaniu, nazywał bowiem filozofię dążeniem do mądrości, pojętej jako Bóg. Grzegorz z Nazjanzu domaga się w uprawianiu filozofii podmiotu o czystym sercu i czystym ciele lub przynajmniej podmiotu dążącego do takiej czystości³¹.

Można byłoby bliżej jeszcze scharakteryzować tę własność pozascholastycznych postaci filozofii średniowiecza nad to, co już uczyniono, prezentując pewne

²⁹ Por. J. Domański, dz. cyt., s. 78–79.

³⁰ Wiele tekstów na poparcie tej tezy czytelnik znaleźć może u J. Domańskiego, dz. cyt., s. 78–79.

³¹ Por. R. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 29–118, por. także J. Domański, dz. cyt. s. 40–42.

konkretne jej przejawy, jednak ze względów czysto technicznych należy z tego zrezygnować. Dodajmy jedynie, że antyścienceizm jest w tym przypadku swoistą postawą wyrażającą się w tym, że w mniejszym lub większym stopniu w tej koncepcji filozofii rezygnuje się z teoretyczności filozofii na korzyść jej instrumentalności skierowanej na urzeczywistnienie ostatecznego celu człowieka, jakim jest jego zbawienie. W tych ujęciach filozofii teoretyczność, oczywiście scholastyczna, która wyraża się w sposobie uprawiania filozofii, w którym niewątpliwie istotną rolę odgrywało działanie rozumu ujawniające się w stosowaniu logiki oraz w stawianiu filozofii czysto teoretycznych zadań, w prowadzeniu umysłu ludzkiego do osiągnięcia prawdy, bez wyraźnego uwzględniania celów praktycznych, zostaje zastąpiona swoiście pojętym praktycyzmem, którego kresem jest Bóg.

Jak sądzę, w powyższych rozważaniach, ukazano specyfikę scholastycznego nurtu filozofii na tle innych jej nurtów w średniowieczu. Wskazano też na koherencję tych nurtów, w wielu aspektach, z chrześcijaństwem i towarzyszącą mu nauką. Chciano szczególnie podkreślić myśl, że zetknięcie się „nauki” zawartej w Ewangelii, a dotyczącej świata, Boga i pozycji człowieka w świecie, uzyskanej na drodze objawionej, z zastaną nauką dotyczącą tych samych dziedzin, ale uzyskaną na drodze naturalnych procesów poznawczych, doprowadziło do powstania nowego pola badawczego i zarazem nowych celów poznawczych, a w związku z tym wszystko, co w dziedzinie umysłowej, od tego momentu powstawało, tworzyło się na gruncie owego pola i jest w stosunku do tego pola proporcjonalne.